



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Diógenes Carvalhêdo Ferreira

O HERÓI TRÁGICO E O CAVALEIRO DA FÉ: Distinções entre ambos na obra
***Temor e Tremor* de Kierkegaard**

Brasília, DF

2019

Diógenes Carvalhêdo Ferreira

**O HERÓI TRÁGICO E O CAVALEIRO DA FÉ: Distinções entre ambos na obra
Temor e Tremor de Kierkegaard**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial para obtenção do título de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília, DF

2019

Diógenes Carvalhêdo Ferreira

**O HERÓI TRÁGICO E O CAVALEIRO DA FÉ: Distinções entre ambos na obra
Temor e Tremor de Kierkegaard**

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Orientador)

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula

RESUMO:

Este trabalho trata das distinções entre o Herói Trágico e o Cavaleiro da Fé, figuras apresentadas por Søren Kierkegaard em sua obra *Temor e Tremor* publicada em 1843. Para figurar o herói trágico, Kierkegaard, por meio de seu pseudônimo Johannes de Silentio, se vale de personagens antigos, a saber, Agamêmnon, da tragédia Ifigênia em Áulis; Jefté, juiz israelita narrado no Antigo Testamento da Bíblia, e Brutus (550-500 a.C.), tido como o fundador e o primeiro cônsul de Roma. O tema central da obra *Temor e Tremor* gira em torno, sobretudo, do personagem bíblico Abraão, o qual Johannes de Silentio apresenta como o cavaleiro da fé, no que se refere ao sacrifício de Isaac, seu filho. O herói trágico é a figura pela qual Johannes mostra como se dá o movimento da resignação, movimento esse que é o limite, por assim dizer, do herói trágico, é até aí que ele pode ir. E Abraão, o cavaleiro da fé, é o personagem no qual se observa a possibilidade de realizar o movimento da fé, que é o movimento que sucede o do herói trágico, ou seja, Abraão realiza os dois movimentos; e isso implica no paradoxo, que é a relação direta do indivíduo com o absoluto.

Palavras-chave: Herói Trágico, Cavaleiro da Fé, *Temor e Tremor*, Resignação, Kierkegaard, Paradoxo.

INTRODUÇÃO:

Este trabalho trata das distinções entre os personagens kierkegaardianos Herói Trágico e Cavaleiro da Fé. Estes são apresentados na obra *Temor e Tremor* do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), o primeiro associado a três figuras importantes de histórias antigas; são eles Agamêmnon, da tragédia grega Ifigênia em Áulis, de Eurípides (485-406 a.C.); Jefté, um juiz israelita cuja história é narrada em Juízes, livro veterotestamentário da Bíblia, no capítulo 11; e Brutus (550-500 a.C.). Este último, Brutus, figura histórica provavelmente lendária, é tido como o fundador e o primeiro cônsul de Roma. O segundo personagem kierkegaardiano, o cavaleiro da fé, é representado pelo herói bíblico, também veterotestamentário, Abraão, o qual é aceito como patriarca e pai da fé na tradição judaico-cristã. De fato, a obra *Temor e Tremor* gira sobretudo em torno dele, de Abraão, no que se refere ao episódio em que Deus solicita dele o sacrifício de seu filho Isaac, no Gênesis 22:1-19.

Que distinções há entre o Herói Trágico e o Cavaleiro da fé na obra *Temor e Tremor* de Søren Kierkegaard? É a partir dessa pergunta central que desenvolvemos nosso trabalho. A estrutura do presente texto consiste em três capítulos, dos quais o primeiro expõe uma breve introdução à obra *Temor e Tremor*, constituída por uma explanação resumida da vida de Kierkegaard, no tocante aos principais acontecimentos que possivelmente tiveram influência em suas reflexões filosóficas; bem como uma breve da “estrutura” da filosofia de Kierkegaard. O segundo capítulo trata do herói trágico, personagem, de modo geral, caracterizado principalmente por fazer o que Kierkegaard chama de o movimento da resignação infinita; e o terceiro procura tratar da figura do cavaleiro da fé, ou seja, de Abraão, o herói da fé, conhecido na filosofia de Kierkegaard por ser capaz de realizar os dois movimentos: o da resignação e o da fé (de certa forma, no movimento realizado por Abraão, a resignação se torna o primeiro movimento da fé). Por fim, seguir-se-ão as considerações finais.

Nessas considerações destacamos que, enquanto o herói trágico permanece na esfera ética (categoria kierkegardiana importante), o cavaleiro da fé vai além; e isso implica conflito entre esses dois (ou entre o que Kierkegaard chama de esfera ética e esfera religiosa), pois, o herói trágico jamais entenderia o cavaleiro da fé, e

nem qualquer singular que se encontre no ético seria capaz. Por um lado, Abraão “mata” o filho a mando de Deus, e por outro, a esfera universal o vê como assassino. Mas é digno de ressalva que o problema central de tremor e tremor não é o fato de o cavaleiro da fé não poder ser entendido, e sim a fé, ou melhor, o *pathos* da fé é o ponto principal.

A obra *Temor e Tremor* é pseudonímica, ou seja, é assinada por um pseudônimo chamado Johannes de Silentio, o que nos leva a ressaltar também que Kierkegaard solicita a seus leitores que considerem a personalidade de seus pseudônimos no ato da leitura de seus escritos, isso é importante para se entender a obra de Kierkegaard. Esclarecemos também que aqui não se pretende de modo algum esgotar nem o assunto como um todo e tampouco os temas abordados dentro do todo, pelo contrário, reconhecemos as lacunas inerentes aos assuntos aqui tratados.

1. BREVE INTRODUÇÃO À OBRA *TEMOR E TREMOR*

Søren Aabye Kierkegaard, filósofo dinamarquês nascido em 05 de maio de 1813, em Copenhague – Dinamarca, e falecido também em Copenhague, em 11 de novembro de 1855, é tido como um ilustre crítico de Hegel. O aspecto sério da vida, aspecto esse que pode ser tido como elemento provocador de Kierkegaard no sentido filosófico, visto que ele “não escreveu sobre o mundo, mas sobre a vida – sobre como vivemos e como escolhemos viver [...] sobre o que significa estar vivo, [sobre] o ‘ser existente’” (STRATHERN, 1999, p.07), pode ser marcado por alguns pontos específicos, como destacamos a seguir.

Primeiro, o suposto pecado de seu pai, seu terremoto, como Kierkegaard chama. “[Sobreveio o] terremoto, que de repente me impôs uma nova lei de interpretação infalível de todos os fenômenos. Foi então que farejei que a idade avançada de meu pai não era benção e sim maldição [...]” (KIERKEGAARD *apud* LE BLANC, 2003, p.33). Dado que Kierkegaard foi educado sob uma moral religiosa bem rígida, um luteranismo pietista¹, tinha na figura do pai, justamente quem o iniciou no cristianismo, um homem irrepreensível diante de Deus e dos homens até o dia em que, não se sabe bem como, descobriu que o pai, no passado, pecara terrivelmente², embora não se saiba ao certo que pecado seria esse. Michael Pedersen Kierkegaard, depois da morte de sua primeira esposa, se casou com sua criada, que veio a ser mãe de Søren Kierkegaard (KEMP, 2004, p.565).

Em segundo lugar a morte de seu amigo, e também mestre, poeta e filósofo, Poul Martin Møller, também contribui para sua experiência impactante na existência. E também a morte de seu pai, em 1838, com quem Kierkegaard, depois de viver algum tempo em desentendimento (por conta da descoberta do “terremoto”), havia

¹ O Pietismo foi um movimento, em geral bem rígido, surgido na Alemanha provavelmente no século XVII, como contraponto ao protestantismo de natureza escolástica. Philipp Jakob Spener é tido como seu fundador, pois, ele foi quem publicou a obra *Pia Desideria*, que se pautava em seis desejos pios – o que faz jus ao título (Cf.; GONZÁLES, 2009, p.253). E quanto a Escolástica, esta consiste, a princípio, na filosofia da Idade Média. O termo em si significa literalmente “filosofia da escola”; em Latim, *scholasticus* designa o professor que lecionava artes liberais, o docente da escola do convento ou da catedral que lecionava teologia ou filosofia, e por fim, o professor da Universidade. Tem como problema principal, para a crítica sobretudo moderna, o fato de se concentrar na busca pela verdade revelada, ou seja, a verdade religiosa. Na idade moderna há reflexos do escolasticismo, a exemplo do escolasticismo protestante, ou qualquer filosofia que defenda determinada tradição ou revelação religiosa (Cf.; ABBAGNANO, 2014, p.401).

² Talvez o pai, em um momento de embriagues, tenha deixado escapar esse “algo terrível” (Cf.; LE BLANC, 2003, p.32).

há pouco se reconciliado. O filósofo afirma sobre isso: “ele morreu, não pra mim, mas por mim, a fim de que, se possível, alguma coisa ainda possa sair de mim” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2004, p.565).

Outro ponto muito importante é seu rompimento com Regina Olsen, a jovem com quem Kierkegaard havia firmado noivado. Embora Kierkegaard sem dúvida alguma a amasse, se sentiu bastante incomodado diante do desejo e da angústia de fazer com que sua amada, Regina, fizesse parte de sua vida espiritual totalmente desolada (LE BLANC, 2003, p.36). Kierkegaard chama esse fato de “espinho na carne”. Ele afirma:

Tenho meu espinho na carne, exatamente como o apóstolo Paulo³. Por isso não consegui entrar nas categorias humanas comuns. Daí ter concluído que minha tarefa era a do extraordinário. Aí estava o obstáculo de minha relação com Regina. Achei que essa situação poderia mudar, mas era impossível, e foi a razão de eu ter rompido (KIERKEGAARD *apud* LE BLANC, 2003, pp.36-37).

O conflito de Kierkegaard com a revista satírica de Copenhague, *Corsair* (*Corsário*) em 1846, é também um fato a se destacar. Esse jornal satírico ridicularizava, na época de Kierkegaard, personalidades locais; porém, em relação a Kierkegaard, elogiou de modo um tanto razoável. Ao que parece, Kierkegaard temeu ser confundido com o empreendimento avacalhado e vulgar do jornal (LE BLANC, 2003, p.40). Devido a isso publicou uma carta com intuito de incitar o *Corsário*. Em um trecho ele diz: “é um insulto ser elogiado em tal publicação” (KIERKEGAARD *apud* ESTRATHERN, 1999, p.52). A partir daí seguiu-se por meses vários ataques a Kierkegaard, de modo que sua imagem nas ruas virou alvo de chacota. Tanto sua aparência quanto suas vestimentas foram satirizadas, ridicularizadas; e também seus pseudônimos⁴, bem como seu pensamento, viraram motivo de escárnio.

Então, sua imagem passou da de um intelectual religioso para a de um “homenzinho magro, curvado e envelhecido, com seu andar de caranguejo [e] suas calças com pernas de tamanho desigual e seu grande guarda-chuva”

³ Na segunda carta de Paulo aos Coríntios, ele afirma: “E porque essas revelações eram extraordinárias, para poupar-me qualquer orgulho, um espinho foi posto na minha carne, um anjo de Satanás encarregado de me bater, para poupar-me qualquer orgulho” (2Co 12: 7).

⁴ Kierkegaard publica, estrategicamente, boa parte de seus escritos por intermédio de pseudônimos, sobre os quais falaremos adiante.

(ESTRATHERN, 1999, p.53). Embora no mesmo ano, 1846, o *Corsário* tenha deixado de circular, o que pode dar a entender que Kierkegaard tenha vencido a batalha, esta, por sua vez, foi extremamente dolorosa para ele (GOUVÊA, 2009, p.331).

E, por fim, destacamos seu conflito com a Igreja dinamarquesa. Para Kierkegaard, o luteranismo oficial dinamarquês não se mostrava de modo algum como aquele luteranismo exigente e correto que seu pai procurou apresentar-lhe. Ele estava convicto de que a igreja era mais comprometida com o mundo do que com a verdade do cristianismo. Havia também como motivo para Kierkegaard se decepcionar e discordar da igreja, o caso do pastor Adler. Enquanto seguiu as regras da instituição, Adler teve todo apoio da igreja, ou seja, foi reconhecido e aceito enquanto se comportou como um funcionário⁵ (LE BLANC, 2003, p.43). Ele foi condenado, censurado e afastado como “visionário” após tomar a decisão de “tornar-se cristão” de modo a desprezar as regras da instituição luterana, no caso, a Igreja Estatal (LE BLANC, 2003, p.43). Foi condenado como “visionário” pelo fato de afirmar que havia tomado tal posicionamento ao ter recebido uma revelação de Cristo.

Esse fato se tornou algo do interesse de Kierkegaard, pois, o caso Adler é “exemplo vivo da dificuldade de *tornar-se cristão*, tema que preocuparia Kierkegaard cada vez mais [...] A Igreja de Estado era inimiga [e] seu representante oficial o bispo Mynster, o confessor do pai e quase preceptor do filho” (LE BLANC, 2003, p.43)⁶. Kierkegaard entendia Mynster como alguém que encarnava o divórcio entre o modo de viver e a doutrina cristã, expressava de modo excelente as virtudes da

⁵ “Se comportou como um funcionário” diz respeito à situação política da igreja luterana dinamarquesa da época, isto é, ao fato de ela ser a Igreja Estatal. Se ela é a igreja do estado, então seu clérigo é um quadro de funcionários do estado. O rei Cristiano III (1503-1559), por interesses políticos, organizou a igreja dinamarquesa tornando-a uma igreja luterana nacionalizada. Ao nacionalizá-la, ocorre que o clero passa a ser parte do estado, ou seja, seus membros passam a ser funcionários públicos, de modo que o interesse profissional pode superar a importância da vocação no tocante ao sacerdócio (Cf.; LE BLANC, 2003, p.18).

⁶ O modo como se coloca a situação aqui leva-nos a crer que Kierkegaard saiu em defesa de Adler, mas, na verdade, Kierkegaard não tomou parte da questão em defesa do pastor Adler, pois, reconhecia-o como um homem confuso, de modo que seu comportamento era manifestação de uma época influenciada pela filosofia especulativa. Embora Kierkegaard volte suas críticas contra a Igreja, mesmo no caso Adler, a posição que ele toma em relação ao próprio pastor é a de um analista do protestantismo no contexto de sua época, e o pastor é manifestação da cristandade, que se mostra confusa. Adler “é um tipo curioso para a análise kierkegaardiana: trata-se de um pastor em crise e de um indivíduo que não é mártir, ou testemunha da verdade, nem tampouco possui genialidade, pois o gênio situa-se na esfera da imanência e ele reivindica contatos com a transcendência” (PAULA, 2009, p.60).

Igreja oficial, que servia, sobretudo ao Estado. Esse abandono ao qual ele se submete, incluindo o fato de que Mynster não atendeu a um pedido de encontro por parte de Kierkegaard, que queria tratar com o bispo sobre “a vida cristã como ‘morte para este mundo’” (KEMP, 2004, p.565), o levou a submergir em um silêncio e em uma busca interior que durou um ano (1852-1853). O filósofo dinamarquês comparava essa negligência eclesiástica, em relação à verdadeira essência do cristianismo, ao problema do hegelianismo em sua época. Nas palavras de Charles Le Blanc (2003, p.43) “Kierkegaard via entre a vida e a doutrina do cristianismo institucional a mesma distância – que denunciara em sua crítica de Hegel – que entre a realidade e a especulação filosófica”. Esses são exemplos de alguns fatos importantes para entender o pensamento de Kierkegaard expressado em seus escritos.

Foi inserido nesse contexto conturbado que, em 1843, Kierkegaard publicou *Temor e Tremor: Lírica Dialética*.⁷ Este título faz referência à passagem bíblica na qual o apóstolo Paulo afirma: “Assim, meus bem-amados, vós que sempre fostes obedientes, sede-o não somente na minha presença, porém muito mais agora na minha ausência; com temor e tremor⁸ ponde por obra a vossa salvação [...]” (FILIPENSES 2:12). Segundo Ricardo Q. Gouvêa (2009, p.19) “[...] esta era a passagem bíblica que estava na mente de Kierkegaard”. O subtítulo, “Lírica Dialética”, indica a natureza poético-filosófica do livro, que é uma característica do modo kierkegaardiano de escrever.

Esse termo, “dialética”, no subtítulo, não indica necessariamente que o pensamento de Kierkegaard esteja em posição servil em relação à filosofia de Hegel. De fato o dinamarquês apresenta extrema oposição ao sistema hegeliano, ainda que, nas palavras de Ricardo Quadros Gouvêa, “[...] sejam inegáveis a relação de amor e ódio de Kierkegaard para com Hegel e o débito kierkegaardiano ao grande idealista alemão [...] com o termo clássico ‘dialética’ Kierkegaard refere-se nada mais do que ao pensamento filosófico em si [...]” (GOUVÊA, 2009, p.53).

⁷ *Frygt og Bæven: Dialektisk Lyrik*, no dinamarquês.

⁸ Em grego, φόβο και εν τρόμο; pode ser traduzido também como “medo e horror”. Essa dupla de termos é conhecida tanto na Bíblia quanto no judaísmo, a exemplo também de 1Co 2:3, e denota a fraqueza experienciada diante de Deus (Cf.; A BÍBLIA, tradução ecumênica – TEB, Fl 2:12, nota “b”). É digno de nota também que Kierkegaard menciona a fraqueza diante de Deus como algo necessário, e essa é uma posição tomada pelo Cavaleiro da Fé (Abraão).

Temor e Tremor, que é assinado pelo pseudônimo Johannes de Silentio, se divide basicamente em cinco partes. Inicia-se com um prólogo, no qual Kierkegaard, ou melhor, Johannes de Silentio, faz comparações entre o agitado mundo do mercado dinamarquês e o mundo do espírito, entre os quais existe certa semelhança, pois, tanto em um quanto em outro se adquire tudo “por um preço tão irrisório, que nos resta perguntar se haverá alguém que acabe por fazer uma oferta” (KIERKEGAARD, 2009, p.49). Significa que tanto em um mundo quanto em outro é tudo tão barato, embora seus produtos sejam diferentes, que cabe perguntar se pode ainda haver alguém que os queira comprar; no mundo do mercado se desvaloriza seus produtos, assim como no mundo do espírito se desvaloriza certas virtudes (que são seus “produtos”), como fé.

Posteriormente ele compara a dúvida de Descartes com a dúvida dos gregos antigos; a de Descartes é apenas método, a dos gregos era o tipo de processo que se levava a vida toda⁹. Essa é uma crítica aos que se dizem muito duvidar, mas que ao fim não duvidam cabalmente de nada, dado que tal dúvida não se associa efetivamente com a existência (PAULA, 2009b, p.101). Há quem diga que “o principal tema do “Prefácio” é a dúvida e o ceticismo” (GOUVÊA, 2009, p.100). Para Johannes de Silentio, do mesmo modo que se alcança a dúvida, sem muito esforço e em curto prazo, assim também se faz com a fé, de modo que ela se torna algo tão banal que facilmente se vai além dela. Em suas próprias palavras:

No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança. Perguntar para onde se dirigem seria porventura uma temeridade; inversamente é um claro sinal de boas maneiras que eu parta do princípio de que todos têm fé, pois caso contrário seria estranho dizer: avançar. [Nos] dias antigos tudo era diferente, a fé era uma tarefa para a vida inteira, pois aceitava-se que a capacidade de acreditar não se adquiria nem em dias nem em semanas (KIERKEGAARD, 2009, p.51).

⁹ Todavia, Kierkegaard parece ver Descartes de forma positiva ao insinuar que ele não pode ser comparado com um guarda noturno encarregado de dar alarme, ou seja, ele é um filósofo tranquilo e não obriga outros a duvidarem. É possível inferir que tal comparação se dá pelo fato de que todo aquele que faz alarde de algo que não pode ou não deve ser comunicado no âmbito da contingência, se mostra como alguém confuso (Cf.: PAULA, 2009a, p.64).

Segue-se então uma “Disposição”,¹⁰ na qual encontramos uma sequência de quatro falsos e variados começos da obra, que são envolvidas por uma narrativa de Johannes de Silentio, que fala de si em terceira pessoa:

Era uma vez um homem que escutara em criança essa linda história acerca de como Deus tentou Abraão, de como ele resistiu à tentação, guardou a fé e pela segunda vez recebeu um filho contra a sua expectativa. Quando ficou mais velho, leu a mesma história com uma admiração ainda maior [...] Quanto mais velho ficava [...] maior e mais forte era o seu entusiasmo e, contudo, era cada vez menos capaz de entender a história (KIERKEGAARD, 2009, pp.55-56).

Em todos os falsos começos, que giram em torno da passagem bíblica do Gênesis 22:1-19,¹¹ texto que embasa *Temor e Tremor*, encontra-se uma narrativa que, além de se distanciar da versão bíblica em pontos fundamentais, é diferente entre as quatro mesmas, nas quais, em cada, encontramos atitudes diferenciadas de Abraão, o que resulta em efeitos negativos. A intenção de Johannes de Silentio aqui é avaliar o fato narrado no texto bíblico. Nas palavras de Johannes, após as quatro versões dele sobre o fato:

¹⁰ *Stemning*, no dinamarquês. Este termo “denota disposição, estado de espírito [...] ambiência ou atmosfera [...], além de denotar ‘afinação’ [...]” (SOUSA in KIERKEGAARD, 2009, p.55, nota 21).

¹¹ Segue-se aqui a citação completa de Gn 22:1-19: “Ora, depois destes acontecimentos, Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão’; ele respondeu: ‘Eis-me aqui’. Ele prosseguiu: ‘Toma o teu filho, o teu único, Isaac, que amas. Parte para a terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma das montanhas que eu te indicar. Abraão levantou de manhã cedo, encilhou o jumento, tomou consigo dois de seus criados e seu filho Isaac. Rachou as achas de lenha para o holocausto. Partiu para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia ergueu os olhos e viu de longe esse lugar. Abraão disse aos criados: ‘Ficai aqui, vós, com o jumento; eu e o jovem iremos lá adiante prosternar-nos; depois voltaremos a vós’. Abraão tomou as achas de lenha para o holocausto e as pôs aos ombros de seu filho Isaac; tomou a pedra-de-fogo e o cutelo, e os dois se foram juntos. Isaac falou ao seu pai Abraão: ‘Meu pai’, disse ele, e Abraão respondeu: ‘Aqui estou meu filho.’ Ele continuou: ‘Aqui estão o fogo e a lenha; onde está o cordeiro para o holocausto?’ Abraão respondeu: ‘Deus saberá ver o cordeiro para o holocausto, meu filho.’ Os dois continuaram a andar juntos. Ao chegarem ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão ergueu ali um altar e arrumou as achas de lenha. Amarrou seu filho Isaac e o pôs em cima da lenha. Abraão estendeu a mão para apanhar o cutelo e imolar seu filho. Então o anjo do Senhor chamou do céu e exclamou: ‘Abraão! Abraão!’ ele respondeu: ‘Aqui estou.’ Ele prosseguiu: ‘Não estendas a mão contra o jovem. Não lhe faças nada, pois agora sei que temes a Deus, tu que não poupaste teu filho, teu único filho, por mim.’ Abraão ergueu os olhos, observou, e eis que um carneiro estava preso pelos chifres em um denso espinheiro. Ele foi apanhá-lo para oferecê-lo em holocausto, em lugar do seu filho. Abraão chamou aquele lugar ‘o Senhor vê’; por isso se diz hoje em dia: ‘É sobre a montanha que o Senhor foi visto.’ O anjo do Senhor chamou Abraão do céu uma segunda vez e disse: ‘Juro-o por mim mesmo, oráculo do Senhor. Por teres feito isso e não teres poupado teu filho, teu único filho, comprometo-me abençoar-te e a fazer proliferar a tua descendência tanto quanto as estrelas do céu e a areia na orla do mar. Tua descendência ocupará a Porta dos seus inimigos; é nela que se abençoarão todas as nações da terra, porque ouviste a minha voz.’ Abraão voltou para junto de seus criados; eles se levantaram e partiram juntos para Beer-Sheba. Abraão passou a habitar em Beer-Sheba.

Desta e de outras maneiras semelhantes, pensou neste acontecimento esse homem de quem estamos a falar [i.e. Johannes de Silentio]. De cada vez que regressava a casa depois de uma romagem ao monte Moriá deixava-se logo abater pelo cansaço, e juntando as mãos dizia: “Ninguém foi contudo grande como Abraão; quem estará em condições de o entender?” (KIERKEGAARD, 2009, p.63).

Fica claro também no final da citação acima que Johannes pretende nos levar a entender que essa narrativa diversificada da provação de Abraão, caso fosse aceita como autêntica narrativa, “tornaria Abraão compreensível para nós, mas nenhuma delas faria de Abraão o pai da fé” (GOUVÊA, 2009, p.118). Isso porque, para Johannes, Abraão só pode ser entendido no âmbito do estádio religioso, o que implica afirmar, ao mesmo tempo, que ele jamais será compreendido, visto que o paradoxo não pode ser solucionado racionalmente, e o resultado da relação entre o religioso e o ético, é o paradoxo, assunto que será tratado adiante, neste trabalho.

Posteriormente tem-se um Elogio a Abraão, onde se desenvolve um discurso sobre a grandeza do herói e o amor do poeta. Segundo Johannes de Silentio: “Não cabe ao poeta fazer o que faz o herói, pode apenas admirar, amar e alegrar-se por intermédio do herói. Contudo o poeta também é afortunado [e feliz] porque o seu amor pode ser admiração” (KIERKEGAARD, 2009, p.65). Mas, anteriormente, ele faz uma comparação afirmando que do mesmo modo que Deus criou o homem e a mulher, criou também o poeta e o herói, o que leva a entender que assim como é o amor de um para o outro, é também o amor do poeta pelo herói. Até chegar a essa comparação, Johannes de Silentio vem ponderando a respeito de um mundo caótico e um ordenado, um mundo que se tivesse sido criado por um movimento realizado em paixão sombria¹², se tudo fosse um ato irrefletido e estéril, e “se no homem não houvesse uma consciência eterna [...] quão vazia e inconsolável seria a vida! [...]” (KIERKEGAARD, 2009, p.65).

As interpretações e os temas que surgem, naturalmente, em torno desse Elogio a Abraão são diversas, isso porque a intenção de Silentio vai além do próprio elogio em si, pois, há possivelmente a intenção de uma crítica ao racionalismo

¹² No dinamarquês, “*en vildt gærende Magt*”: uma força selvagem, efervescente (Cf.; GOUVÊA, 2009, p.165).

hegeliano¹³, por exemplo, e, nessa perspectiva, refletir sobre “a necessidade da fé como pilar fundamental de uma vida com sentido” (GOUVÊA, 2009, p.167).

Em quarto lugar surge uma *Problemata* que consiste numa Expectoração¹⁴ Preliminar seguida de três problemas particularizados. Nas Expectorações, Johannes trata de desenvolver um discurso sobre a relação entre o finito e o infinito, ou seja, toca na questão do ético, do religioso e do paradoxo. É um ponto de iniciação, de preparação do problema temático como um todo. De maneira irônica, coloca a crítica ao racionalismo e sua influência na teologia, o que também significa criticar a igreja da época:

O amor possui contudo nos poetas os seus sacerdotes e de vez em quando ouve-se uma voz que lhe faz jus; mas sobre a fé, nem uma palavra se ouve – quem se pronuncia em honra desta paixão? A filosofia avança. A teologia instala-se à janela toda pintada para atrair os favores da filosofia, enquanto lhe oferece seus encantos. Será difícil entender Hegel, mas entender Abraão é coisa de pouca monta. Mas avançar para além de Abraão é o que há de mais fácil (KIERKEGAARD, 2009, p.87).

E continua o elogio a Abraão que, “acreditava por força do absurdo, pois todo raciocínio humano há muito que expirara [...] não sou capaz de entender Abraão, num certo sentido, nada aprendo com ele sem me deixar deslumbrar” (KIERKEGAARD, 2009, pp.91-92). Fala sobre os posicionamentos do herói trágico e de Abraão, relacionado a seus movimentos de resignação e fé, respectivamente. De fato pode se dizer que: “o tema principal das *Expectorações* é a distinção entre resignação (*Resignation*) e fé (*Tro*). Não há fé, no sentido kierkegaardiano, sem prévia resignação” (GOUVÊA, 2009, p.198).

Quanto ao primeiro problema particularizado, este consiste na pergunta: “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”¹⁵(KIERKEGAARD, 2009, p.111). Aqui Johannes fala, pelo menos de modo geral, da ineficácia da forma pela qual o universal, ou o geral, trata a questão do sacrifício de Isaac. Diferentemente do herói

¹³ Se é fato que Abraão tem que ser louvado, nas palavras de Alastair Hannay (1982), “então certos princípios centrais da filosofia hegeliana são insustentáveis. Em sentido contrário, se eles são defensáveis, então os hegelianos não deveriam estar prestando homenagem à grandeza de Abraão” (HANNAY *apud* GOUVÊA, 2009, p.167).

¹⁴ “Expectoração” provém do latim “*ex pectore*” que pode significar “vindo do peito” ou “para fora do peito”. Faz referência ao subtítulo “Lírica Dialética” (Cf.; SOUSA *in* KIERKEGAARD, 2009, p.79 nota 56).

¹⁵ Detalharemos adiante, neste trabalho, sobre os estádios estético, ético e religioso, categorias fundamentais da filosofia kierkegaardiana.

trágico, “Abraão não deve ser julgado de acordo com uma finalidade social” (SOUSA *in* KIERKEGAARD, 2009, p.127 nota 155).

O segundo problema é: “Haverá um dever absoluto para com Deus?” (KIERKEGAARD, 2009, p.127). Neste, aliás, nos três problemas, Johannes inicia sinalizando que o ético é o universal, mas aqui ele complementa: “[...] e enquanto tal é por sua vez o divino. Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus” (KIERKEGAARD, 2009, p.127). Eis aí, novamente, um ponto crítico em relação à filosofia hegeliana. A identificação do dever ético como sendo o dever para com Deus, como sendo o dever absoluto, é resultado, até certo ponto, da influência do hegelianismo. Mas, não só de Hegel se trata aqui, pois, “à semelhança do que ocorrera na sessão anterior [sobre o problema I], pode-se considerar que Kant está também aqui visado” [...] (SOUSA *in* KIERKEGAARD, 2009, p.127 nota 155). Como afirma Seung-Goo Lee (1993): “A compreensão da ética por Johannes é parcialmente kantiana e parcialmente hegeliana” (LEE *apud* GOUVÊA, 2009, p.198).

Abraão, diante da esposa e dos demais de sua casa, se cala totalmente ao atender ao chamado de Deus, e o terceiro problema está relacionado a isso, e consiste na pergunta: “Terá sido defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Eliezer e Isaac?” (KIERKEGAARD, 2009, p.143). É nesse terceiro problema que se pode ver o ápice da questão, visto que é aqui que Johannes “coloca Abraão acima de qualquer dos princípios hegelianos decorrentes do estabelecimento do ético como universal, ao tomá-lo como uma figura que em si se autojustifica, não necessitando portanto de se pronunciar sobre seus actos” (SOUSA *in* KIERKEGAARD, 2009, p.143). É aqui que a obra trata sobre a questão da palavra e do silêncio, bem como da possibilidade de se ir além deles (GOUVÊA, 2009, p.251). Estas e outras questões se desenvolverão no decorrer deste trabalho.

E, por fim, um Epílogo no qual Johannes de Silentio volta a mencionar o comércio, fazendo novamente alusão ao mundo do espírito e o mundo dos negócios. “Será que necessitamos de uma coisa parecida no mundo do espírito, até que ponto estaremos nós convencidos de ter atingido o máximo [...]?” (KIERKEGAARD, 2009, p.187). Isso significa basicamente: até quando confundiremos o mundo do espírito

com o mundo do mercado, no sentido de que misturamos o ético com o absoluto? É por conta desse amálgama entre “ético” e “religioso” que se constrói semelhanças entre o mundo do mercado e o mundo do espírito.

Kierkegaard compreende a realidade, pelo menos na visão de boa parte da literatura secundária (e essa é a perspectiva interpretativa que seguimos aqui) a partir dos chamados “estádios da existência”. Essa teoria (teoria dos estádios) embora tenha sido o fundamento para interpretar a filosofia kierkegaardiana durante quase um século, não é hoje unanimemente aceita, portanto, reconhecemos aqui a possível limitação ao lançarmos mão dela. De acordo com Jon Stewart (2017, p.12): “Essa estrutura [teoria dos estádios] tem sido o alicerce das introduções a Kierkegaard por quase um século [...] O problema é que ela é demasiadamente esquemática e não faz justiça à riqueza do pensamento de Kierkegaard”. Falaremos adiante sobre os estádios da existência e a pseudonímia, entendendo-os como pontos fundamentais da filosofia kierkegaardiana.

1.1 A filosofia de Kierkegaard: os estádios da existência e a pseudonímia

Charles Le Blanc (2003, p.52) chama essa forma, mencionada acima, como Kierkegaard pensa a realidade existencial de “a filosofia dos estádios”. Nesse âmbito, trata das “etapas” da existência, ou melhor, das esferas da existência, e isso significa tratar de uma questão que foge da alçada da ontologia propriamente dita, para uma questão de como o indivíduo se relaciona com o ser, ou seja, de certo modo é uma transição da questão da objetividade para a subjetividade. Segundo France Farago (2006, p.119) “A existência é o estatuto de um ser finito e fechado ao tempo como lugar de seu advento e chamado a procurar a força invisível que o põe no ser, sua fonte originária, para ir à frente”.

Há três estádios da existência: “o *estádio estético*, no qual o homem se abandona à imediatidade, o *estádio ético*, em que se submete à lei moral (o geral, como se diz), e o *estádio religioso* em que o homem, abraçando a eternidade, se deixa dirigir pelo amor, para além do bem e do mal” (FARAGO, 2006, p.120). No caso do estético, a principal figura que Kierkegaard usa para exemplificá-lo, é Dom Juan. O esteta é aquele que falha no tocante ao amor a si mesmo, à preocupação

consigo; ele isola cada momento do tempo e o transforma, para ele mesmo, em algo que lhe serve de eternidade (FARAGO, 2006, pp.120-121). Nos processos de tomada de decisões na vida, por parte do indivíduo, vemos a responsabilidade deste de se construir a partir da relação com os estádios, coisa que, caso não seja levado a cabo, gera desespero, o desespero humano de não encontrar-se consigo mesmo, é o caso do esteta: o fato de ele se entregar à imediatidade, aos prazeres, o leva ao desespero; ele vive de fato na dor (FARAGO, 2006, pp.122).

Enquanto no estágio estético o indivíduo se caracteriza por um comportamento um tanto irresponsável, visto que o esteta assume um modo de vida totalmente entregue às sensações, no ético já é diferente; nele o indivíduo (existente no âmbito do geral) assume um espírito de seriedade e organiza a vida pela moral, ainda que não seja por uma moral estabelecida simplesmente na noção de livre arbítrio e na escolha entre bem e mal, e sim numa filosofia na qual “implica o esforço da boa vontade no sentido que Kant deu a este conceito [...] e isto implica cumprir humildemente o próprio dever, no quadro familiar do amor conjugal, na fidelidade resgatada dia após dia, que o hábito não enfraquece, mas aprofunda” (FARAGO, 2006, p.125). Vê-se então que o cumprimento do dever é a finalidade da vida ética. O herói trágico, como veremos, se realiza como tal no âmbito da ética.

É só no estágio religioso que o indivíduo experimenta plenamente a aliança entre finito e infinito, tempo e eternidade. É nele que ocorre a total renovação de todos os valores, é onde o pró se torna em contra, expressa o paradoxo cristão e “libera as sementes da eternidade encerradas no temporal” (FARAGO, 2006, p.127). O cavaleiro da fé é quem atinge esse nível da existência, só ele pode fazer os movimentos da fé.

Este cavaleiro da fé, segundo Johannes de Silentio, é uma figura provavelmente rara de se ver. Johannes afirma que em sua trajetória de vida nunca viu um exemplar fidedigno deste cavaleiro, o prodígio de realizar os movimentos da fé, que implica atingir o estágio religioso, é absolutamente interessante para Johannes:

Tenho a sinceridade de confessar que na minha prática nunca encontrei exemplares fidedignos, sem que isso me leve a negar que talvez um em cada dois seja um exemplar desse gênero. Foi contudo em vão que durante

muitos anos lhe seguiu o rasto¹⁶ [...] Soubesse eu, pelo contrário, onde vivia um cavaleiro da fé como esse, que logo caminharia até ele pelo meu pé; pois é este prodígio que em absoluto me interessa (KIERKEGAARD, 2009, p.93).

Essas possibilidades da existência são representadas, pelo menos até certo ponto, pelos pseudônimos dos quais se vale Kierkegaard ao escrever boa parte do seu *corpus*. *Temor e Tremor*, por exemplo, apesar de ser uma obra que trata do religioso, seu autor pseudônimo não é propriamente um escritor religioso. Johannes de Silentio, como já vimos, é o poeta que canta a beleza do heroísmo de Abraão¹⁷; ele é uma expressão singular em meio às variadas formas de manifestação das esferas da existência; grosso modo, Johannes é um esteta. Falar sobre ele implica falar, pelo menos de modo geral, sobre a pseudonímia kierkegaardiana, elemento que integra o que se chama comunicação indireta.

Almeida e Valls (2007, p.33) chamam a comunicação indireta de “comunicação existencial”, dado que, como falamos acima, os pseudônimos representam as possibilidades existenciais que a obra kierkegaardiana nos apresenta. As variadas personalidades emergentes nos pseudônimos visam criticar pensadores que, ao invés de existirem de fato, apenas pensam sobre a existência. A intenção é levar para o domínio da existência aquilo que permanecia abstraído na especulação filosófica, ou seja, a pseudonímia consiste em “um teatro vivaz da existência, pois cada personagem tem a capacidade de representar internamente os vários estágios dela, e ainda oferecer ao leitor a possibilidade de olhar-se no espelho e confrontar-se consigo mesmo” (ALMEIDA & VALLS, 2007, p.13).

Charles Le Blanc afirma que Kierkegaard pretendia falar a um mundo cristão dominado por categorias estéticas ou estético-éticas¹⁸, de modo que a cristandade vive na ilusão de ser cristã, porém, a questão do “devir cristão” é totalmente

¹⁶ John Lippitt fala sobre certo mistério que há no cavaleiro da fé, e Johannes o procura em vão durante anos. Isso pode se dar porque de fato não há cavaleiros da fé, ou porque o fato de que talvez exista um entre cada dois, como coloca Johannes, se torna impossível identificar o tal cavaleiro, que Johannes imagina, no meio da sociedade – burguesa. Mas, segundo ele, está claro que Johannes suspeita da primeira possibilidade (Cf.; LIPPITT, 2004, pp.42-43).

¹⁷ Não o heroísmo no sentido trágico, mas, o heroísmo do Cavaleiro da Fé, que supera, pelo próprio movimento da fé, o heroísmo do Herói Trágico, de modo que o Cavaleiro da Fé não permanece na categoria de herói, a não ser na de Herói Religioso.

¹⁸ Os estágios da existência, no tocante aos movimentos que o indivíduo pode realizar em sua relação com eles, com vistas à construção do “eu”, são intercambiáveis, daí se falar em uma categoria “estético-ética”.

negligenciada. Assim sendo, Kierkegaard, no intuito de denunciar tal ilusão, “inicia seu trabalho por uma produção estética, não porque é um escritor estético que, arrependido, passou em seguida para o religioso, mas porque o estético é a categoria predominante e principal que estimula a ilusão que ele pretende combater” (LE BLANC, 2003, p.113).

Os nomes usados por Kierkegaard para seus pseudônimos são em si pistas para seus significados, e percebe-se que o silêncio de Johannes de Silentio se destaca na obra *Temor e Tremor*. Tal silêncio, além de ser o tema do problema III, sinaliza a intenção de silenciar, diante da fé, a especulação filosófica. Porém, por trás dessa quietude de Johannes “está a voz sonora, ainda que oculta, de Kierkegaard, pois *Temor e Tremor* é não somente um grito de fé, mas também uma bomba filosófica” (GOUVÊA, 2009, p.74).

Pois bem, Johannes de Silentio, na condição de escritor esteta (ou estético-religioso, como sugere Marcio Gimenes de Paula, como veremos), é, de acordo com o que vimos, o comunicador ideal para falar ao ambiente e ao público visado por Kierkegaard; sua estratégia é fazer com que lhe escutem mediante a linguagem estética, ao passo que ele mesmo não é um escritor estético, logo, não há de se falar em identidade entre Kierkegaard e Johannes de Silentio; enquanto aquele se coloca como escritor religioso¹⁹, este último, a rigor, é considerado um esteta²⁰. Porém, para além disso, Johannes se comporta, considerando seu silêncio (que faz jus ao seu nome), como quem está próximo ao religioso:

[...] o nome *silêncio* remete a uma atitude que é comum tanto na estética quanto na religião. Assim é que na *Alternativa*²¹, por exemplo, aparece claramente que a sedução de Don Juan privilegia o silêncio. Do mesmo modo nos relatos bíblicos são vários os exemplos de silêncio. Em outros

¹⁹ No *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor*, publicada postumamente em 1859, Kierkegaard declara: “Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou como autor, que fui e sou um escritor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD *apud* PAULA, 2009b, p.127).

²⁰ Há diferenças sutis entre as ideias de Kierkegaard e de Johannes de Silentio, que, por serem desconsideradas, causam algumas confusões de identificação entre ambos. Mas é importante frisar que não há, a princípio um consenso a respeito dessa questão, visto que há intérpretes de Kierkegaard que afirmam as diferenças, outros que afirmam o contrário e outros que não aprofundam ou não se enveredam pela questão (Cf.; GOUVÊA, 2009, p.72). Nosso posicionamento aqui é a de que há sim diferenças de ideias entre ambos e isso nos leva a considerar que Johannes de Silentio não é Kierkegaard.

²¹ *Ou...*, obra publicada em 1843, que teve sua segunda edição publicada em 1849.

termos, pretendo mostrar como o autor de *Temor e Tremor* é um intermediário entre estética e religião, ultrapassando em sua descrição poética, a rigidez da ética (PAULA, 2009b, p.100).

Por fim, podemos afirmar aqui, em suma, que Johannes de Silentio é um escritor estético-religioso, pelo fato de ser um poeta que extrapola a rigidez da ética (ao criticá-la, tendo como referência Abraão); e que tem basicamente em mente, ao formular seus juízos, uma ética em parte kantiana, mas, sobretudo hegeliana. Prosseguiremos expondo sobre o herói trágico.

2. HERÓI TRÁGICO: resignação e dever moral

O herói trágico é apresentado por Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*, por meio de três personagens importantes extraídos de narrativas antigas; são eles Agamêmnon, Jefté e Brutus. Agamêmnon é personagem da tragédia de Eurípedes (485-406 a.C.), *Ifigênia em Áulis*. Segue-se o resumo da história de Agamêmnon e Ifigênia.

A tragédia é uma narrativa sobre o exército grego que, ao pretender partir de Áulis em direção a Tróia com intuito de resgatar Helena, esposa de Menelau, se depara com a falta de ventos favoráveis, e diante de tal situação o vidente Calcas revela que para tornar possível a partida das naus seria necessário que Ifigênia, uma das filhas do rei Agamêmnon, fosse sacrificada à deusa Artêmis, que solicitava tal sacrifício. Assim, Agamêmnon mandou uma mensagem à sua esposa, Clitemnestra, para que enviasse Ifigênia a Áulis.

Chegando a família de Agamêmnon em Áulis, onde estava o exército, após discussões sobre a questão do sacrifício, e ainda que Agamêmnon até então se encontrasse indeciso, seus irmãos decidem que o mesmo terá de ocorrer, e o rei, mesmo diante do choro da mãe e da filha, que seria sacrificada, permite que o sacrifício aconteça, em favor dos interesses da Grécia. Porém, no momento do sacrifício Ifigênia desaparece sobrenaturalmente e no lugar dela permanece uma corça enviada pela própria deusa Artêmis, para ser imolada (EURÍDEPES, 1993, pp.06-07).

O outro herói trágico considerado por Johannes de Silentio, Jefté, é juiz israelita, cuja história é narrada no livro dos Juízes, no Antigo Testamento da Bíblia. Jefté era filho de uma prostituta, e Guilead²² era seu genitor, e tinha mais três irmãos por parte de seu pai, que, quando já crescidos, expulsaram Jefté de Israel, que se refugiou em Tob e se tornou líder de um bando de aventureiros. Quando Israel entrou em conflito com os amonitas (filhos de Amon), os líderes de Guilead foram em busca de Jefté a fim de convencê-lo a se juntar a Israel e lutar em seu favor como comandante. Jefté respondeu: “[...] se vós me fazeis voltar para combater os filhos de Amon e para que o Senhor os entregue a mim, então serei o vosso chefe”

²² Comumente transliterado como Gileade, optamos aqui pela transliteração utilizada na TEB, Tradução Ecumênica da Bíblia.

(JUÍZES 11:9). Os líderes então concordaram e Jefté foi e avançou contra os filhos de Amon, e fez um voto ao Senhor dizendo: “[...] se verdadeiramente me entregas os filhos de Amon, quem quer que saia das portas de minha casa ao meu encontro, quando eu voltar são e salvo do meio dos filhos de Amon, esse pertencerá ao Senhor e eu o oferecerei em holocausto” (JUÍZES 11: 30-31).

E aconteceu que Israel venceu a batalha sob o comando de Jefté, e este, ao retornar para sua casa, sua filha, sua única filha – pois ele não tinha mais nem outra filha e nem filho – veio ao seu encontro dançando e tocando tamborim, e Jefté, rasgando suas vestimentas, lamentou dizendo: “[...] Ah, minha filha, tu me afundas no desespero; tu és daqueles que me trazem desgraça; quanto a mim, falei demais diante do Senhor e não posso voltar atrás” (JUÍZES 11:35). A filha de Jefté aceitou seu destino e pediu ao pai apenas um prazo de dois meses para que ela pudesse, errante pelas montanhas, “chorar sua virgindade”²³. Ao retornar a seu pai depois do prazo concedido, Guilead ofereceu a filha em holocausto ao Senhor²⁴.

O terceiro herói trágico mencionado por Johannes de Silentio é Brutus, personagem provavelmente lendário tido como o fundador e o primeiro cônsul de Roma. Conta-se que após o rapto de Lucrecia, Lucius Junius Brutus (550-500 a.C.) expulsou Tarquínio, o soberbo, e, pelo fato de seus filhos conspirarem em favor de Tarquínio, o próprio Brutus, para o bem de Roma, sentenciou-os à morte (SOUSA *in* KIERKEGAARD, 2009, p.117, nota 138).

Esses três personagens tidos por Silentio como heróis trágicos, têm em comum com Abraão o fato de terem sacrificado o filho²⁵ (ou pelo menos o fato estarem prontos para realizarem tal feito). Sobre Agamêmnon ele diz:

²³ Para a mulher daquela época era desonra não se comprometer com o matrimônio, e principalmente o fato de não gerar filhos, visto que a posteridade era tida como um dom, uma benção de Deus (Cf.; A BÍBLIA, tradução ecumênica – TEB, JZ 11:37, nota “g”).

²⁴ O relato bíblico não afirma com todas as letras que Jefté de fato matou sua filha; o versículo 39 da mesma passagem diz que no prazo dois meses ela retornou ao pai e ele “cumpru sobre ela o voto que pronunciara”. John Lippitt lembra que esse fato gerou discordâncias entre estudiosos da bíblia no tocante a interpretação dessa parte, e que, o fato do texto mencionar que ela não conheceu homem algum, e chorou a virgindade, levou a crer que tal sacrifício podia ser interpretado como se Jefté tivesse entregado sua filha a Deus, no que diz respeito à virgindade, de modo que isso torna a narrativa “um pouco menos trágica que a anterior, e Johannes está tratando essa história em similaridade com Agamenon e Brutus” (LIPPITT, 2004, p.98 – tradução nossa).

²⁵ Johannes ainda apresenta outro herói, Sócrates, o herói trágico intelectual, que, diferente dos demais, não tem algo em comum com Abraão por não ter sacrificado um filho; seu movimento da infinitude é de um ponto

Quando se dificulta um empreendimento que é preocupação de todo um povo, quando semelhante feito é entravado pelo desfavor dos céus, quando o deus enfurecido envia uma calma que escarnece de todos os esforços; quando o áugure termina seu penoso acto e anuncia que o deus exige uma donzela em sacrifício – o pai deve então oferecer esse sacrifício heroicamente. Será magnânimo ao calar a dor, embora houvesse preferido ser “o homem humilde que ousa chorar”, e não o rei que tem que agir regiamente (KIERKEGAARD, 2009, p.116).

E, sobre Jefté:

Quando o intrépido juiz, que salvou Israel na hora da adversidade se une a Deus e a si próprio num só fôlego por meio de uma mesma promessa, transformará então heroicamente em dor o júbilo da rapariga, a alegria da filha amada, e Israel inteiro chorará com ela a virginal juventude [...] (KIERKEGAARD, 2009, p.116).

Quanto a Brutus:

Quando um filho esquece seu dever, quando o Estado confia ao pai a espada da justiça, quando as leis exigem o castigo pela mão paterna, o pai esquecerá então que o culpado é seu filho, esconderá generosamente a sua dor, mas não haverá um único entre o povo, nem mesmo o filho, que não admire o pai; e de cada vez que a lei de Roma for interpretada, recordar-se-á que muitos a interpretam com maior sapiência, mas ninguém o fez de forma mais magnífica que Brutus (KIERKEGAARD, 2009, p.117).

Segundo Johannes de Silentio, os três heróis trágicos poderiam ter agido sem serem reconhecidos moralmente. No momento em que houvesse vento favorável às naus, colocando-as rumo ao destino desejado, Agamêmnon poderia ter deixado de lado o sacrifício de Ifigênia; e, se Jefté sacrificasse sua filha sem estar ligado a Deus por meio de uma promessa? E também Brutus, se tivesse condenado à morte seu filho, sendo ele inocente? Tudo isso poderia ter ocorrido, porém, desse modo, esses três heróis, diante da pergunta pelo motivo de terem agido assim, “houvessem respondido: foi uma provação à qual fomos sujeitos – haveriam de ter sido entendidos de melhor maneira?” (KIERKEGAARD, 2009, p.117).

de vista intelectual: “Se a fé não for uma coisa diferente do que a filosofia argumenta, pois que Sócrates já haveria avançado muito mais – em vez disso, passou-se o contrário, nem da fé se abeirou. Fez o movimento da infinitude de um ponto de vista intelectual. A ignorância de Sócrates é a resignação infinita” (KIERKEGAARD, 2009, p.130).

Obviamente a resposta aqui é negativa, pois, eles não teriam sido entendidos. Isso ocorre porque toda a ação do herói trágico está encadeada no geral, no universal, isto é, na esfera moral, e os sacrifícios aqui descritos são inaceitáveis por si só, repudiáveis diante da ética, portanto, os reais motivos, aqueles inerente à vontade do geral, não podem ser subtraídos, como fez Johannes de modo hipotético, das três histórias. De acordo com John Lippitt: “[...] só entendemos as ações desses 'heróis trágicos' porque podemos ver que há justificativa ética para suas ações (como 'o bem-estar do todo' ou 'honrar uma promessa')” (LIPPITT, 2004, p.99 – tradução nossa).

Essa ação do personagem tido por Silentio como herói trágico, descrita nas três narrativas, é o movimento da resignação infinita. Johannes de Silentio afirma que “a resignação infinita é o último estágio que antecede a fé [...]” (KIERKEGAARD, 2009, p.103). E no caso do herói trágico, enquanto tal, ele só pode ir até o estágio da resignação infinita: “O herói trágico tem a coragem de ir até Moriá e está disposto a realizar o sacrifício, mas sua atitude para com ele é muito diferente da de Abraão. A atitude dele é de 'resignação', descrita como um 'movimento infinito’” (LIPPITT, 2004, p.40 – tradução nossa). Por esse motivo, o herói trágico pode também ser chamado de cavaleiro da resignação infinita²⁶, embora nem todo cavaleiro da resignação infinita seja necessariamente um herói trágico. Falaremos, a seguir, sobre a resignação infinita com mais detalhes.

2.1. A resignação infinita

O movimento da resignação infinita é descrito pelo poeta Johannes, analogamente, a partir da figura de uma camisa que é fabricada por um total processo de lágrimas, mas que, devido a isso, no fim protege mais que o ferro e o aço.

A resignação infinita é essa camisa de que se fala numa antiga lenda popular. O fio é tecido em lágrimas, mas também por isso protege melhor que o ferro e o aço. Na lenda, o defeito reside em ser um terceiro a poder

²⁶ “Infinita” porque o que resta para ele, o herói trágico, depois do seu movimento realizado, é a consciência infinita.

tecer o pano. Na vida, o segredo reside no facto de qualquer um ter de a costurar para si mesmo [...] (KIERKEGAARD, 2009, p.102).

De acordo com John Lippitt, o exemplo mais significativo dado por Johannes de Silentio, no tocante à necessidade de entender o que é a resignação infinita, é o exemplo do rapaz de origem humilde que se apaixona por uma princesa. Em resumo, o rapaz se apaixona e mesmo diante da impossibilidade do amor se tornar um relacionamento real, ele determina que esse amor é o conteúdo de sua vida, pois, é incondicional. Porém, no fim o rapaz reconhece a impossibilidade de o amor se concretizar e ele, diante da situação, resigna, abdica do amor.

O cavaleiro então faz o movimento, mas qual? Esquecer-se-á de tudo [...]? Não! O cavaleiro não se contradiz [...] recordar-se-á então de tudo; mas essa recordação é precisamente a dor e, contudo na resignação infinita estará reconciliado com a existência. O amor por aquela princesa tornou-se para ele na expressão de um amor eterno, revestiu-se de um caráter religioso, transfigurou-se num amor por um ser eterno, o que decerto lhe negava o cumprimento desse amor, mas reconciliava-o uma vez mais na eterna consciência da sua validade sob uma forma de eternidade da qual realidade alguma o pode privar (KIERKEGAARD, 2009, pp.99-100).

Então, a resignação infinita entra em cena quando o rapaz abdica do seu amor por reconhecer, na finitude, sua impossibilidade. E isso não significa fugir da realidade tentando esquecê-la, e sim abdicar totalmente do amor pela princesa, entregando-o ao infinito, tornando-o num amor eterno, num amor para com o absoluto, o que significa dizer, como na citação acima: “revestindo-o de um caráter religioso”. Disso resulta consolo e aquisição de uma consciência eterna permanente. Segundo John Lippitt, o consolo surge, pensa ele:

[...] em função de que o rapaz veio a pensar a existência adquirida depois da resignação, como algo mais alto – mais espiritual – do que sua existência pré-resignação [porém] o mais importante sobre tudo isso é que o rapaz desvaloriza o finito (ou imanente) em favor do infinito (ou transcendental). (LIPPITT, 2004, p.47 – tradução nossa).

Esse exemplo descreve o movimento da resignação infinita, que proporciona para o cavaleiro da resignação (e também para o herói trágico) uma consciência infinita, na qual tem seu consolo. Esse movimento é o que o herói trágico, a exemplo dos três personagens descritos acima, realiza. A diferença entre ele e o apenas

cavaleiro da resignação, é que o herói trágico o realiza, como já vimos, em prol do geral, pois toda a ação do herói trágico se dá tendo como *telos* o dever ético, e, vale ressaltar, esse dever ético assume um caráter divino, uma vez que a esfera ética adquire um caráter absoluto.

2.2. O dever moral enquanto dever absoluto

Dissemos que o herói trágico encontra no geral (na esfera ética) o motivo para seu movimento, o da resignação infinita, no qual ele abandona tudo em favor de um bem que, do seu ponto de vista, e do ponto de vista da própria ética, está acima de si mesmo, acima do indivíduo. Para ele, o mais importante é renunciar a si mesmo para se exprimir no universal (KIERKEGAARD, 2009, p.135). Nota-se aqui uma característica interessante nessas três narrativas clássicas, que é justamente o fato de os personagens principais terem a possibilidade de escolha; ou seja, podem escolher renunciar a tudo em nome do universal, ou não²⁷.

O que ocorre nesse processo é que o herói trágico transforma o dever ético em desejo, por isso Agamêmnon optou pelo sacrifício mesmo que particularmente desejasse o contrário; aquilo que constitui o dever do herói trágico se torna o único desejo dele. Nesse processo, esse herói, ao transformar o dever em desejo, verifica bem se a plenitude desse dever consta nele mesmo, isto é, se a plenitude do dever está presente; certificando-se disto, ele opta por se desfazer do desejo que contraria o geral.

Ao transformá-lo em desejo, o herói trágico certifica-se de que o dever ético se encontra totalmente presente. Agamêmnon pode, assim, afirmar: “Esta é a prova de que não estou a ferir o meu dever paternal e de que aquilo que constitui o meu dever é o meu único desejo”. Temos, portanto, o dever e o desejo colocados aqui frente a frente [...] (KIERKEGAARD, 2009, p.138 – nota do autor).

Fica claro que, caso Agamêmnon queira, pode se justificar quanto a seu desejo em similaridade com o dever; seu desejo de não sacrificar sua filha é um desejo inerente à sua singularidade em oposição ao geral, pelo menos até certo ponto, porque tal desejo de não matar a filha tem relação direta também com o

²⁷ Isso não ocorre com o cavaleiro da fé, ele não desfruta dessa possibilidade de escolha.

dever ético inerente à responsabilidade de pai, que é a de amar o filho; porém, este não é o dever ético em sua expressão máxima, e o que ele, Agamêmnon, tem que fazer é converter-se no geral, daí abandona o dever de pai em favor do dever ético maior. Há aí um conflito entre público e privado: “As ações de Agamenon, Brutus e Jefté são todas eticamente defensáveis. Seus casos envolvem um conflito entre seus deveres como pais e seus deveres como cidadãos” (GOUVÊA, 2009, p.230).

Outro aspecto importante no tocante ao herói trágico e seu movimento de resignação, é que, o universal se confunde com o divino. Vale citar aqui as palavras de *Silentio no problema II*:

O ético é o universal e enquanto tal é por sua vez o divino. Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus; mas se não é possível dizer mais nada, está a dizer-se ao mesmo tempo que não tenho qualquer dever para com Deus. O dever torna-se dever ao ser referido a Deus, mas não é pelo dever em si que entro em relação com Deus (KIERKEGAARD, 2009, p.127).

Depreende-se que, se o ético é o divino, então o dever ético é o dever divino, ou seja, o cumprimento da moral é o cumprimento do dever para com Deus, isso no entendimento da própria ética. Porém, esse suposto dever para com Deus só o é quando é referido ao próprio Deus, do contrário, enquanto não houver referência dele a Deus, ele permanece apenas como dever em si, e isso culmina no fato de que, se esse dever não é de fato, por si só, dever para com Deus, ocorre que na prática não há relação alguma (ou pelo menos não há relação direta) com Deus por parte de um indivíduo no âmbito da ética que tem como seu *telos* esse mesmo dever ético. Logo, a relação de tal indivíduo com a divindade se torna dependente da mediação ética, ou, vale ressaltar, olhando de outro ângulo, parece que a ética, nesse sentido, procura tornar Deus bastante imanente por obra dela mesma.

Assim sendo, o movimento da resignação realizado pelo herói trágico é um movimento encadeado na esfera ética, na qual se sustenta por completo o seu processo. A busca pelo sublime, nesse âmbito, diz respeito a uma realização que se dá da ética para a ética mesma, pois ela é seu próprio *telos*. É por esse motivo que o movimento do cavaleiro da fé é totalmente estranho do ponto de vista do herói trágico, e também é o motivo pelo qual Johannes, que consegue entender o herói trágico, não compreende Abraão, de quem falaremos a seguir.

3. ABRAÃO, O CAVALEIRO DA FÉ: para além da moralidade

Como já afirmamos, o personagem mencionado por Silentio para figurar o cavaleiro da fé, é Abraão, personagem veterotestamentário tido como patriarca na tradição judaico-cristã e como pai da fé. Johannes de Silentio destaca a diferença entre ambos, herói trágico e cavaleiro da fé, mostrando que enquanto aquele permanece na esfera ética, o herói religioso vai além dela, pois, sua finalidade não pertence ao ético, e sim ao absoluto, à esfera religiosa. Nas palavras de Johannes de Silentio:

A diferença entre o herói trágico e Abraão salta facilmente à vista. O herói trágico permanece ainda dentro do ético; deixa que uma expressão do ético encontre o seu *τελος*²⁸ numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialéctica na relação com a ideia de moralidade. Não se trata aqui então de falar de uma suspensão teleológica do ético propriamente dita (KIERKEGAARD, p.118).

A suspensão teleológica do ético diz respeito ao fato de que aquele que se singulariza, ou se torna indivíduo por via de uma esfera para além do ético, ou seja, a esfera religiosa, estabelece essa ação em um *telos* que está para além do ético, logo, isso não pode ocorrer no movimento do herói trágico, que se limita ao movimento da resignação. Tal superação do *telos* inerente ao ético, em busca de um *telos* fora dela, só pode ser realizado pelo cavaleiro da fé, no caso, Abraão:

Com Abraão, se passa de maneira diferente. Através do seu acto, excedeu inteiramente o ético e atingiu um *τελος* superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético. Pois muito me agradaria até saber como se estabelecerá uma relação entre o acto de Abraão e o universal, se [...] é possível descobrir qualquer outro ponto de contacto entre o que Abraão fez e o universal, para além do fato de Abraão o ter ultrapassado (KIERKEGAARD, p.118).

Ao superar o *telos* inerente ao âmbito ético, Abraão suspende todo o ético. A dúvida que permanece, como coloca Silentio, é se há uma outra ligação entre o comportamento de Abraão e o ético, além do fato de que este foi superado por ele.

²⁸ Termo grego, transliterado: “*telos*”, que significa “fim” ou finalidade. Diz respeito ao objeto da ação de um indivíduo, ou seja, aquilo que a motiva; daí se falar em “teleologia”. A suspensão teleológica se refere ao ato de se suspender o *telos*. A ação humana sempre aponta para onde está, ou para o que é seu *telos*.

Na suspensão teleológica da ética se encontra o monstruoso paradoxo do qual fala Johannes, que reflete sobre ele mas não o compreende, e do qual não se pode tirar uma regra de vida.

Não sou capaz de compreender Abraão, num certo sentido, nada aprendo com ele sem me deixar deslumbrar. Quando alguém imagina que ao reflectir sobre o desfecho daquela história haveria de conseguir movimentar-se até ter fé, engana-se assim a si próprio e quer enganar a Deus no primeiro movimento da fé; quer sugar do paradoxo a sabedoria de viver (KIERKEGAARD, 2009, p.92).

O que coloca Abraão nessa posição, a de incompreensível racionalmente? Falamos anteriormente sobre a estrutura da obra *Temor e Tremor*, e mencionamos a *Problemata* sucedida por três problemas particularizados, e o primeiro é a pergunta sobre se há de fato uma suspensão teleológica da ética. A resposta de Johannes é positiva, há sim uma suspensão teleológica da ética: “A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar” (KIERKEGAARD, 2009, p.125). É o fato de Abraão superar a esfera da moral, como já foi dito, por meio da suspensão do *telos*, que o torna incompreensível a Johannes, e a qualquer um que queira entendê-lo racionalmente²⁹. É importante detalhar, longe de esgotar o assunto, um pouco da suspensão teleológica da ética, momento esse no qual trataremos também do dever absoluto; esses elementos põem Abraão mais alto que o universal.

3.1. A suspensão teleológica da ética e o dever absoluto

No final da expectoração preliminar, Johannes deixa claro o quão monstruoso é o paradoxo da fé de Abraão. Da história dele, de Abraão, Johannes procura extrair o que há de dialético, com intuito de verificar a monstruosidade de tal paradoxo que, em suas palavras, “é capaz de transformar um assassínio em um ato santo e agradável a Deus, um paradoxo que devolve Isaac a Abraão, um paradoxo do qual

²⁹ John Lippitt afirma que “Kant e Hegel concordam que ser moral é ser racional, e essa racionalidade é central à nossa natureza como seres humanos. Onde eles diferem é sobre o que essa racionalidade significa” (LIPPITT, 2004, p.86 – tradução nossa).

nenhum pensamento pode apropriar-se, porque a fé começa precisamente onde o pensamento acaba” (KIERKEGAARD, 2009, p.110).

Está claro que ao falar do paradoxo da fé, Johannes está se referindo a uma instância a qual não se chega, não se atinge, mediante a razão. Na obra *O Conflito das Faculdades*, Kant questiona esse ponto sob a perspectiva da religião:

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e reconhecê-lo em qualquer coisa [...] Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que não pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve ele tê-lo por ilusão (KANT, 2008, p.81).

Assim sendo, Abraão ao ouvir a voz de Deus quanto ao sacrifício do próprio filho, ele deveria ter tomado tal situação como ilusória. E o exemplo que Kant dá para figurar o exposto acima na citação é justamente a história de Abraão. Kant diz:

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: “É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível)” (KANT, 2008, pp.81-82).

Nota-se claramente que a razão para tal interpretação por parte de Abraão, segundo Kant, seria o fato de que a solicitação divina do sacrifício é algo que fere a moral. Então, cá para nós, tal assassinato, considerando o ponto de vista moral, só pode ser transformado em um ato santo e agradável a Deus por meio de um paradoxo, conforme descrito por Johannes de Silentio, como citamos acima.

Lippitt procura mostrar qual a posição ética, da época de Kierkegaard, que de fato Johannes visa criticar. Para tanto, parte da pergunta sobre o que de fato há em Abraão que o torna escandaloso diante da ética. Ele responde a isso destacando quatro pontos básicos, mas que estão inevitavelmente intercalados. Lembrando que essa questão é colocada considerando o fato de que Johannes trata a afirmação de

que o ético é o universal não como verdade, mas, ao contrário, tal afirmação é alvo de sua crítica (LIPPITT, 2004, p.82).

Os quatro pontos básicos são: primeiro, Abraão é exclusivo, uma exceção, visto que ao obedecer ao chamado divino para o sacrifício, anula o requisito ético de não matar um ser humano e, principalmente, um filho ao qual um pai, eticamente, deve amar. Segundo, que o torna bastante escandaloso, é o status paradoxal de que, enquanto indivíduo, Abraão está acima do geral. Em terceiro, é aquilo que o torna exclusivo, i.e., sua relação direta com Deus, e, em quarto, o seu silêncio, que resulta do fato de que sua relação direta com Deus não o permite se expressar no campo ético. Todas juntas “essas quatro razões são o porquê de Johannes considerar Abraão um escândalo para aqueles que sustentam que ‘o ético é o universal’” (LIPPITT, 2004, p.82 – tradução nossa).

Vários pontos, considerando a ética, inclusive a kantiana, poderiam ser mencionados em relação ao caso de Abraão e Isaac, porém, destacamos aqui o fato de que se o ético é o universal, e o universal é o divino, é fato que um pai matar um filho, algo que vai contra a ética, seria escandaloso por si só ainda que supostamente fosse a mando da divindade. Daí o fato de Kant concluir que a saída para Abraão seria questionar a voz supostamente divina. Realmente, no âmbito dessa ética, na prática, a ética em si, ou o universal, é mesmo divina à medida que anula o divino em si. Deus, do ponto de vista ético, isto é, do ponto de vista racional (a ética, nesse sentido, é a esfera da racionalidade), poderia entrar em contradição? Deus não entra em contradição, portanto, do ponto de vista ético não existe justificativa para Abraão.

Moralidade (*Moralität* – moralidade individual) e vida ética (*Sittlichkeit*), para Hegel, são coisas diferentes. O primeiro se refere ao elemento volitivo e intencional de um atuante singular (o indivíduo), e o segundo, ao social (universal); porém o primeiro deve ser submisso ao segundo. Isso significa que “o conteúdo de nossos deveres morais é especificado por relacionamentos concretos com outros indivíduos e instituições” (LIPPITT, 2004, p.86 – tradução nossa)³⁰.

³⁰ Hegel, em sua Fenomenologia do Espírito, afirma: “sabedoria e virtude consistem em viver de acordo com os costumes de uma nação” (HEGEL, *apud* LIPPITT, 2004, p.86).

Isso significa que o indivíduo deve se adequar à vontade do universal, e é este indivíduo o responsável por buscar na sua particularidade a construção pessoal dessa motivação. Assim, de um ponto de vista hegeliano, a vida ética depende, a partir do singular, da abrangência às leis e instituições de uma sociedade. Lippitt, a esse respeito, conclui:

A vida ética [*Sittlichkeit*] é “universal” à medida que abraça as leis, costumes e instituições de uma determinada sociedade. Nessa compreensão do “universal”, Abraão é um indivíduo singular mais alto que o universal, e isso significa que ele considera sua própria relação privada com Deus como tendo prioridade sobre seus deveres como indivíduo social e bom cidadão (LIPPITT, 2004, p.86 – tradução nossa).

Assim sendo, justifica-se a crítica de Johannes a Hegel, no sentido de que, se ele conhecia (e entendia) a ética de sua época, deveria ter anunciado a condenação de Abraão, em alto e bom som. Para Johannes, o ético é o universal e isso significa que coisa semelhante a ele pode ser aplicado a qualquer um e em qualquer momento; isso ele diz no início do problema primeiro. Toda finalidade do ético consiste em si mesmo, e dele não se vai além. A semelhança com o que o hegelianismo pensa se expressa nas palavras de Johannes quando ele diz que a tarefa do singular é: “expressar-se sempre nessa tarefa, de modo a revelar a sua singularidade para que se converta no universal” (KIERKEGAARD, 2009, p.112).

É isso que se conclui do hegelianismo, pois, o singular não pode se expressar se não tiver como seu *telos* a vontade do geral; como vimos, o indivíduo, hegelianamente falando deve se adequar a este. Assim, o singular só pode se manifestar se for contra o universal, uma forma maléfica, moralmente falando. Se alguém agir conforme Abraão, deve sofrer sanções, então, como o hegelianismo pode aceitar Abraão como pai da fé? Por que Hegel não manifestou oposição clara e contundente? Eis a crítica de Johannes a Hegel:

[Hegel] estipula que o homem só pode ser determinado como singular; terá razão ao considerar esta determinação como uma “forma moral do mal” [...] a qual há-de ser relevada na teologia da moral, tal como acontece com o singular que permanece nesse estágio: ou peca, ou entra em tentação. Ao invés, Hegel não tem razão ao falar da fé; perde a razão por não contestar, alto e bom som, o facto de Abraão gozar de honra e glória como pai da fé,

ao passo que deveria ser apresentado a tribunal e denunciado como assassino (KIERKEGAARD, 2009, pp.112-113).

O que a ética racional não pode conceber é uma relação direta do singular com o absoluto, isso é inadmissível no âmbito do universal. A suspensão do *telos* implica na substituição do *telos* encadeado no ético (o *telos* que é o próprio ético), por um *telos* que está além dele, e tal *telos* é justamente o absoluto. Se o *telos*, no universal, é suspenso, é suspenso também o dever ético, de modo que o dever daquele que suspende passa a ser o dever para com o absoluto, isto é, um dever para com Deus, e é nisso que implica a fé. Como afirmou Olivia Blanchette (1993, p.56): “se a fé implica uma suspensão teleológica da ética, ela deve implicar uma nova relação com Deus, que só pode ser expressa em termos de um dever para com Deus” (BLANCHETTE *apud* GOUVÊA, 2009, p.244).

Então, há sim um dever absoluto para com Deus, nos referindo aqui à pergunta do segundo problema que Johannes coloca. A identificação do universal com o absoluto é entendida por Johannes como um erro da ética racionalista idealista, de modo que ambos devem ser entendidos como diferentes entre si. Porém, duas coisas se fazem importantes aqui:

Isto não significa, no entanto, que a fé implica em antinomianismo. Pelo contrário, ela significa um novo sentido de dever para com Deus que é impossível no nível apenas ético, e carece do religioso. Além disso, significa uma transformação do velho sentido estático de dever de Deus, de mandamento divino, pois a ética enquanto reflexão natural acerca das relações humanas não é invalidada (GOUVÊA, 2009, pp.244-245).

Não é, portanto, o desprezo da esfera ética que resulta da atitude do cavaleiro da fé, e sim a promoção de uma nova forma de entendê-lo, mas, para isso, deve ser considerada também a participação do religioso. Como bem disse Ricardo Quadros Gouvêa (2009, p.245): “[...] a ética é assumida dentro da religiosidade, sua verdadeira base, seu verdadeiro lar, mas uma religiosidade para além do racionalismo, quer seja liberal, quer seja fundamentalista, e entendida como supra-ética”.

Isso implica também que, quanto ao indivíduo, sua interioridade, há também um tipo de nova criação. Johannes chama a atenção para o fato de que na filosofia

hegeliana a expressão, em caracteres alemães, *das Äußere* (o exterior) é superior à *das Innere* (o interior), o que remete ao que já falamos acima sobre Hegel, no tocante ao fato de que o indivíduo deve se libertar de seu interior e expressar-se no geral. Para Johannes:

Ao invés, a fé é esse paradoxo – o de a interioridade ser superior à exterioridade [...] O paradoxo consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior, mas repare bem que não é idêntica a essa primeira interioridade, é antes uma nova interioridade [...] (KIERKEGAARD, 2009, p.129).

E quanto ao paradoxo da fé, Johannes continua:

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular [...] determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal. Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto (KIERKEGAARD, 2009, p.130).

Mediante tal paradoxo, as relações éticas são postas em condição de relatividade; a exemplo do dever de Abraão para com Isaac, que:

[...] reduz-se a uma relação relativa em contradição com a relação absoluta com Deus. À pergunta: porquê?, Abraão nunca responde de outra maneira que não seja: é uma provação, uma tentação, a qual [...] consiste na unidade entre o que é feito por causa de Deus e o que é feito por sua própria causa (KIERKEGAARD, 2009, p.131).

Uma ética estabelecida na interação entre esfera ética e religiosa, é uma ética diferente da estabelecida na especulação filosófica. Essa é uma conclusão a partir do que nos apresenta Johannes de Silentio, pois, há uma transmoralidade (não no sentido antinômico) resultante da suspensão teleológica do ético. Como afirma Gouvêa: “A suspensão teleológica do ético implica em uma transmoralidade quando aponta para um espaço de decisão ética que está além do Estado, da cultura, da filosofia ou da teologia. Assim, Kierkegaard fala de ‘dever absoluto para com o absoluto’” (GOUVÊA, 2009, p.250).

O que pode justificar essa atitude de Abraão? Esse elemento extraordinário o qual mencionamos acima, o paradoxo. Mas, sobre o paradoxo da fé, como já se sabe, não se fala de modo a racionalizá-lo plenamente; fala-se dele, mas não se compreende, e, se não se compreende o paradoxo, tampouco aquele que se encontra no paradoxo pode se expressar para o ético, e se não se pode expressar no ético, não se pode também justificar a atitude de Abraão. Disso resulta o silêncio de Abraão, do qual falaremos agora.

3.1.1. O silêncio de Abraão

Enquanto na esfera ética o indivíduo deve procurar se exprimir do geral, o indivíduo constituído religiosamente, no paradoxo, não pode fazê-lo, não pode se expressar. Assim, justifica dizer que enquanto com Abraão em sua singularidade constituída no paradoxo da fé não pode ser compreendido, ao contrário, “o herói trágico não conhece a terrível responsabilidade da solidão. Além disso, encontra consolo quando pode chorar e lamentar-se com Clitemnestra e Ifigênia – e lágrimas e gritos aliviam, mas suspiros indizíveis torturam” (KIERKEGAARD, 2009, pp.179-180).

A linguagem na esfera ética é algo compartilhada publicamente. Segundo John Lippitt: “a linguagem, para Hegel, é uma esfera essencialmente pública, que emprega conceitos compartilháveis. A incapacidade de Abraão de se fazer entender na linguagem é, portanto, profundamente problemático” (LIPPITT, 2004, p.87). Então, publicamente, a comunicação deve ser compartilhada tendo seus elementos constituídos objetivamente, ou seja, por aquilo que em geral é compreendido e aceito pelo outro; do contrário, a vontade do universal estará sendo desrespeitada e não veiculada.

Desse modo, Abraão, diante de um indivíduo que o observa a partir do universal, jamais será compreendido por esse indivíduo; Abraão, para ele, será um total estranho e seu juízo sobre ele será de condenação. Caso esse indivíduo seja Johannes de Silentio, Abraão pelo menos será admirado, aliás, é só isso que Johannes pode fazer em relação a Abraão, admirá-lo: “não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de o admirar” (KIERKEGAARD, 2009, p.177).

Essa expressão do indivíduo no universal é uma exigência ética; como falamos, ele tem que se libertar da sua singularidade e participar do universal, assim, necessita comunicar-se. Ela é o motivo de Johannes fazer a pergunta do terceiro problema, se é justificável que Abraão tenha se calado diante dos seus em relação às suas pretensões; e é aí que está também, nesse sentido, a expressão da transgressão de Abraão, pois, tudo que o indivíduo faz, se não pode ser comunicado no geral, há algo de errado. “Guarda ele silêncio, e será então a ética a condená-lo, pois que afirma: ‘Deves reconhecer o universal – reconhecê-lo precisamente quando falas [...]’” (KIERKEGAARD, 2009, p.176). Nessa citação Johannes está se referindo ao herói estético, do qual falaremos, mas, vale para qualquer um que se encontre ou no estético, no ético ou no religioso, pois, o próprio ético o exige.

Essa exigência do ético para que o indivíduo se torne no geral pode surgir como tentação para Abraão, que se encontra sem saída, visto que para se relacionar diretamente com o absoluto é necessário silêncio, e a tentativa de se comunicar pode implicar em tentação: “Abraão não pode falar; pois não pode falar tudo que explica (i.e., aquilo que é possível entender): que é uma provação, atente-se bem, uma provação de uma tal espécie que o ético é a tentação” (KIERKEGAARD, 2009, p.180).

Se não há saída para o cavaleiro da fé pelo fato de não se justificar sua atitude dentro do ético, Johannes recorre à estética para tratar da questão. Para tanto, retoma a narrativa sobre Ifigênia em Áulis, abordando o personagem Agamêmnon, o qual tinha a escolha de ficar calado sobre o sacrifício, não o revelar para a mãe e nem para a filha com intuito de poupá-las do sofrimento. Johannes recorre a tal recurso pelo fato de que na estética permite-se o silêncio no caso de um singular pretender salvar outro singular. Em suas palavras: “A estética permitia, exigia até silêncio, por parte do singular, quando o singular pudesse salvar outro singular permanecendo calado” (KIERKEGAARD, 2009, p.178).

Porém, o silêncio de Abraão não foi para salvar Isaac, e sim para que o sacrifício ocorresse, logo, seu silêncio não pode ser tido como estético. Além do mais: “[...] a tarefa de sacrificar Isaac por sua própria causa ou por causa de Deus, é para a estética um ultraje; pois a estética entende perfeitamente que eu me sacrifique, mas não entende que eu sacrifique outro indivíduo por minha causa”

(KIERKEGAARD, 2009, p.178). De qualquer modo, a ética não aceita também o silêncio estético, pois, na ética é exigida a manifestação.

Então, a busca de Johannes de uma possível justificativa de Abraão não tem êxito, de certo modo, então a solução é, como já falamos cima, a resposta de que sua justificativa é o paradoxo. Por mais que Abraão fale diante da situação do sacrifício, ou, do exercício particular de sua fé, não pode explicar o paradoxo, ainda que soubesse todas as línguas e todos pudessem entendê-lo, seria tudo palavras em vão.

CONCLUSÃO:

Buscamos, neste trabalho, tratar das diferenças entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. Para tanto, foi necessário esclarecer alguns conceitos básicos que surgiram na empreitada, desde conceitos referentes ao ambiente filosófico no qual *Tremor e Tremor* foi constituído, a conceitos próprios da obra em questão, mas, sobressaem o movimento da resignação infinita e o movimento da fé. O primeiro diz respeito ao herói trágico, e o segundo ao cavaleiro da fé. Respondendo à nossa pergunta central, a diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé é que o primeiro realiza apenas um movimento, o da resignação, e o segundo realiza, além deste da resignação, o movimento da fé (de certa forma o movimento da resignação torna-se, em Abraão, o primeiro movimento da fé), ou seja, ele realiza dois movimentos.

O movimento da resignação consiste na renúncia daquilo que pode significar praticamente a vida do singular existente no ético, em favor do próprio universal; ele opta pelo dever ético em detrimento do dever particular, transformando sua paixão inerente ao dever particular (ainda que este seja também um dever ético), numa paixão inerente ao dever ético em sua expressão máxima. É um momento de dor e lágrimas que, no caso do herói trágico, encontra alívio em meio ao geral, pelo reconhecimento do seu heroísmo.

O movimento da fé consiste no movimento necessariamente posterior a este último, ou melhor, em conjunto com ele; e só é realizado pelo cavaleiro da fé enquanto tal. Sua abdicação, resignação, tem como *telos* algo para além do ético: o absoluto; logo, seu dever é o dever absoluto para com o absoluto. Na realização de tais movimentos, que constituem a fé, Abraão se torna um singular mais alto que o universal, eis a manifestação do paradoxo. E enquanto o herói trágico se relaciona com Deus por intermédio do ético, Abraão se relaciona diretamente com Ele, e tudo isso o torna incompreensível do ponto de vista do geral. Compreender Abraão em seu ato de fé implica ter que compreender o paradoxo.

O segundo movimento decisivo para Abraão, se estabelece no fato de ele crer por força do absurdo, no sentido de que aquilo que está entregando a Deus será restaurado de alguma forma. É o movimento de retorno, no qual se relacionam,

depois de concluído o ato de fé, as esferas religiosa e ética, mesmo sem compreensão por parte dessa; é uma dialética paradoxal.

As implicações disso são que, enquanto o herói trágico permanece na esfera ética, o cavaleiro da fé vai além; e isso implica conflito entre esses dois, pois, o herói trágico jamais entenderia o cavaleiro da fé, e nem qualquer singular que se encontre no ético, ou até mesmo no estético. Vê-se em tudo isso que o fato de Abraão ficar sem saída é que, por um lado, ele mata o filho a mando de Deus, e por outro, a esfera universal o vê como assassino; e, ao mesmo tempo, o ético se torna tentação para quem o ultrapassa suspendendo seu *telos*, como é o caso de Abraão, pois, o indivíduo sempre tenderá à expressão no universal.

De um outro ângulo, ou, em outras palavras, o problema aqui abordado equivale ao problema da relação entre fé e razão. O universal é o âmbito do racional, daquilo que pode ser compartilhado com o coletivo, já Abraão, se torna estranho mediante a realização do ato de uma fé que não é a fé compreendida e praticada no universal.

A abordagem kierkegaardiana da existência leva o leitor a refletir sobre a própria realidade, o que é bastante relevante. A valorização da individualidade é de suma importância, sem excluir, é claro, o valor do universal, pois, se assim procedesse, Kierkegaard desconsideraria a importância das instituições que estruturam uma sociedade, no sentido tanto religioso quanto secular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A BÍBLIA: tradução ecumênica (TEB). São Paulo – SP: Edições Loyola, 1994.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6ª Ed. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2014.

ALMEIDA, Jorge M. de. VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

EURÍPEDES. **Ifigênia em Áulis. As Fenícias. As Bacanetes**. Tradução de Mário da Gama Kury. 5ª Ed. V.4. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis – RJ: Vozes, 2006.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Tradução de Antonio Carlos Vilela. Edições Loyola: São Paulo – SP, 2001.

GONZÁLES, Justo. **Breve dicionário de teologia**. Tradução de Silvana Perrella Brito. São Paulo – SP: Hagnos, 2009.

GOUVÊA, R. Quadros. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão**. 2ª Ed. São Paulo – SP: Fonte Editorial, 2009.

GRENZ, Stanley. OLSON, Roger. **A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição**. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo – SP: Cultura Cristã, 2003.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/kant/1798/mes/conflito.pdf>> Acesso em: 09/11/2019.

KEMP, Peter. **Kierkegaard** in HUISMAN, Denis (Org). **Dicionário dos filósofos**. 2ª Ed. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Benedetti, Maria Galvão. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2004.

KIERKEGAARD Søren A. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo – SP: Estação Liberdade, 2003.

LIPPITT, John. **Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling**. 2004. Disponível em:<[https:// spiritualminds.com/religion/philosophy /Routledge%20Philosophy%20GuideBook%20to%20Kierkegaard%20and%20Fear%20and%20Trembling.pdf](https://spiritualminds.com/religion/philosophy/Routledge%20Philosophy%20GuideBook%20to%20Kierkegaard%20and%20Fear%20and%20Trembling.pdf)>Acesso em: 03/7/2019.

PAULA, M. Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo – SP: Mackenzie/Paulus, 2009a.

_____. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard**. São Paulo – SP: Annablume, 2009b.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto Araújo Q. de Souza. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.